

## O Mundo do Homem Feliz: Considerações Sobre Ceticismo e Valores<sup>2</sup>

*"O mundo do homem feliz é diferente do mundo do homem infeliz".*  
(L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 6.43.)

O ceticismo sobre valores, sob vários aspectos, nos causa um impacto maior do que o ceticismo epistemológico. Estamos preparados para aceitar a dúvida sobre a possibilidade do conhecimento como manifestação do pensamento crítico e rigoroso, quase mesmo como uma exigência da razão teórica, como nos ensinou a tradição da filosofia moderna desde o início do séc. XVII. Entretanto, a dúvida sobre a existência, o sentido, a validade e a aplicabilidade de valores, sobretudo morais, nos parece decepcionante. É como se comumente esperássemos sempre da filosofia uma resposta positiva no campo do que poderíamos chamar de razão prática. A necessidade de combatermos a corrupção, a violência, a fome, e a desigualdade social nos parecem óbvias. E se a filosofia nada pode nos dizer neste campo, então finalmente para que serve? Além disso, algumas posições mantidas pelo próprio Sexto Empírico quanto ao modo de viver do cético dão margem a má interpretação que parece permitir acusar o cético de uma atitude que de alguma forma sempre consideramos execrável —o conformismo.

Na realidade, há várias formas de se entender o ceticismo sobre valo-

---

1 Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

2 Este texto foi apresentado em uma versão preliminar no Simpósio *O Ceticismo em Questão* na Univ. Federal do Paraná, Curitiba, em Setembro de 1993. Agradeço aos comentários e sugestões dos participantes do simpósio que me permitiram desenvolvê-lo.

res, e podemos mesmo considerá-lo como uma das áreas privilegiadas para a discussão sobre o alcance e a abrangência da atitude cética, na medida em que a Ética diz respeito diretamente a questões práticas, às bases das nossas decisões em nosso agir concreto, colocando assim no primeiro plano a discussão sobre a relação entre o ceticismo e o que poderíamos chamar de “vida comum”.

A partir desta questão podemos, a meu ver, discutir de forma especialmente proveitosa a famosa noção de “insulamento”, introduzida por Burnyeat (1984), segundo a qual o ceticismo deve abranger não só posições teóricas, mas também crenças comuns, considerando, por outro lado, a defesa por Frede (1987) e Barnes de que há crenças que é lícito ao cético manter. Esta questão põe, no meu entendimento, no primeiro plano, no contexto da interpretação do ceticismo, uma discussão que na verdade é pertinente a toda filosofia: como se caracteriza o discurso filosófico, de que tipo é, ou deve ser, o filosofar: teoria, saber, reflexão de segunda ordem, método de esclarecimento, regra de vida, terapia? E qual sua relação com outros discursos teóricos e com a experiência e o agir comuns?

Ainda no contexto desta mesma questão, porém vista sob outro ângulo, a Ética nos permite discutir de uma forma privilegiada as semelhanças e diferenças entre o ceticismo antigo e o moderno, sobretudo, até que ponto é correta a interpretação geralmente adotada de que o ceticismo antigo, como parte do contexto da filosofia do helenismo, tem uma preocupação básica com a questão ética, ou do modo de vida dos indivíduos que possa conduzi-los à felicidade: enquanto que no Pensamento Moderno, ao menos em sua fase inicial, no séc. XVII, por exemplo, predominaria em linhas gerais a questão da possibilidade do conhecimento, ficando de certa forma a questão ética subordinada a esta —sendo a famosa “moral provisória” de Descartes representativa disto.<sup>3</sup>

Meu interesse específico nesta discussão, a que já me dediquei um pouco em outros trabalhos recentes,<sup>4</sup> diz respeito à possibilidade de interpretar algumas posições filosóficas na tradição da filosofia analítica — como a filosofia da linguagem ordinária e o pensamento de Wittgens-

---

3 Embora, é claro, haja exceções, como p. ex. os fideístas e os moralistas, sobretudo no ceticismo do séc. XVII, destacando-se Pierre Charron, com seu *De la sagesse* (1601), conforme mostrou Popkin (1985). V. também J. D. Charron (1960).

4 D. Marcondes (1993).

tein— como estando mais próximas do ceticismo antigo, do pirronismo propriamente dito.

Pretendo assim defender, em primeiro lugar, uma tese interpretativa da filosofia cética, procurando mostrar, *contra* Burnyeat, que é possível viver o ceticismo, tese esta que vou considerar com ênfase na questão ética, especialmente relevante para a discussão da noção de “insulamento”; e, em segundo lugar, pretendo defender uma interpretação histórica do ceticismo, procurando mostrar que há na filosofia analítica contemporânea uma posição mais próxima do ceticismo pirrônico do que do moderno.

Minha preocupação nesta discussão é também a de evitar a caracterização, freqüente na filosofia analítica, do “cético” como uma entidade abstrata, a que se atribui uma posição absurda, e às vezes mesmo levemente ridícula, e a qual é necessário refutar. Prefiro entender o cético sempre como uma figura historicamente determinada e, desta forma, identificada, cujos argumentos e textos devem ser examinados e avaliados quanto a seu sucesso e coerência, do modo o mais plausível possível.

Mas isso já marca uma diferença fundamental entre o ceticismo antigo e o moderno. Há, de certa forma, uma mudança de perspectiva a partir do pensamento moderno. O ceticismo passou a ser visto como algo a ser refutado, o ônus da prova passando para o cético. Na tradição antiga o ceticismo resultava do fracasso das diferentes teorias dogmáticas —a aporia dogmática— e portanto o ônus da prova se encontrava sempre com o dogmático.

## I. O ceticismo sobre valores segundo Sexto Empírico

O *locus classicus* da discussão cética sobre valores e do questionamento cético das doutrinas éticas se encontra sobretudo no *Décimo Tropo de Ene-sidemo* (*Hipotiposes Pirrônicas* (doravante *H.P.*) I. 145), em algumas passagens de *H.P.* III (caps. XXI-XXVII) e no texto conhecido como *Contra os Moralistas* (*Adversus Mathematicos XI*).

A partir do exame destes textos fica claro que o ceticismo sobre valores não possui propriamente uma especificidade,<sup>5</sup> mas é parte de uma estratégia global de questionamento de nossas crenças e doutrinas, de nossas

5 Esta é a tese defendida por Annas (1990).

pretensões à verdade e a oferecer explicações sobre a natureza de algo. A base desta estratégia é a impossibilidade de se determinar um *critério* de decisão, seja ética, seja epistemológica, conforme o texto de *H.P. I*, cap. XI, 21-22, precisamente quando Sexto Empírico esclarece estes dois sentidos de “critério”.

O argumento central do *Décimo Tropo* segue o procedimento cético usual de estabelecer uma oposição (*antithesis*) insolúvel ou insuperável (*H.P. I*, 148), produzindo assim um impasse que levaria à suspensão da crença, neste caso específico, em valores. Segundo Sexto (*H.P. I*, 145-147), os elementos constitutivos da Ética são:

- 1) o modo de vida (*agoge*) de um indivíduo, grupo de indivíduos, ou de uma comunidade.
- 2) as leis de um estado (*nomoi*), cujo não cumprimento leva à punição do transgressor.
- 3) os costumes e práticas (*ethe*) adotados numa comunidade, cujo descumprimento não leva a uma punição, mas a um comportamento desviante.
- 4) crenças míticas (*mythikai pisteis*) ou de caráter religioso que servem de orientação para a conduta dos indivíduos.
- 5) concepções dogmáticas (*dogmatikai hupolepseis*), doutrinas filosóficas que explicam a natureza das coisas e pretendem fundamentar os valores.

Em cada um desses casos podemos produzir oposições. Na realidade o que Sexto apresenta aí como oposição são diferenças de caráter basicamente cultural ou social, que relativizam estes supostos “fundamentos” da conduta moral ou dos padrões éticos. Isto fica claro nos inúmeros exemplos apresentados sobre o que é aceitável aos romanos e não aos persas: aos gregos, mas não aos etíopes, *etc.*. De fato, este texto é um dos que mais dão margem à confusão, comum na antiguidade e mesmo no pensamento moderno, entre ceticismo e relativismo, porque o argumento pode nitidamente ser interpretado como relativista.

No livro III (179-182) das *Hipotíposes* encontramos um argumento, retomado em *Contra os Moralistas* (caps. II e III, 21-109), sobre a impossibilidade de se decidir se algo é por natureza bom, mau ou indiferente. Se algo fosse por natureza bom, isto é, se o Bem existisse em um sentido realista, deveria ser comum (*koinon*) a todos, o que se pode mostrar não ocorrer. Com efeito, as diferentes doutrinas como, por exemplo, a do estoicismo, epicurismo, e a dos peripatéticos não chegam a um acordo sobre isso. Aqui também, a *diaphonia* e a *equípolência* são usadas para revelar o fracasso das doutrinas em realizar sua própria pretensão à verdade única:

levando-nos à necessidade da suspensão do juízo acerca do que é bom, mau ou indiferente (*H.P.* III, 182: *Contra os Moralistas*, V).

Este argumento aparece em seguida à discussão de conceitos fundamentais da Física estoíca e epicurista, como os conceitos de corpo, de movimento, de tempo e de número, o que mostra que o questionamento cético da objetividade dos valores morais é efetivamente parte de uma estratégia global de questionamento do realismo das posições dogmáticas das teorias filosóficas do helenismo, cujas principais áreas, além da lógica, eram exatamente a física e a ética.

Finalmente, com base nestes argumentos Sexto conclui que não existe a “arte de viver” (*techne bion*, *H.P.* III, cap. XXIV: *Contra os Éticos*, caps. VI e VII), que consistiria num dos propósitos fundamentais da filosofia helenística<sup>6</sup> e asseguraria o caminho para a felicidade, o objetivo último da Ética. Simplesmente porque esta arte, ao contrário das demais, não teria um objeto próprio, não se configuraria como um saber especializado. Os mesmos exemplos sobre a variedade de práticas e costumes que encontramos no *Décimo Tropo* são aí utilizados como argumento. Portanto, o papel do filósofo, na acepção cética, não é, nem pode ser, o de ensinar esta arte.

Assim, quanto à questão ética, o ceticismo visa problematizar nossas crenças em valores, indicando que os elementos que estão na origem destas crenças podem ser questionados e se os substituíssemos por outros elementos equivalentes isto dará origem a crenças e valores diferentes, sendo que entre um e outro conjunto de valores não temos como decidir porque adotar este e não aquele. O cético, portanto, é levado a suspender a crença nos valores morais, e, esta suspensão o leva à tranquilidade —à *ataraxia*. A *ataraxia* é uma consequência da *epoche*, “como a sombra acompanha o corpo” (*H.P.* I. 25-30).

Isto mostra desde já, a diferença fundamental entre ceticismo e relativismo, apesar da constante confusão entre ambos tanto na Antiguidade quanto no pensamento moderno, como dissemos acima. O relativismo não é uma forma de ceticismo porque supõe a aceitação de crenças, de crenças de que determinados valores são válidos para um indivíduo ou grupo de indivíduos, enquanto que o ceticismo levaria à suspensão da crença em valores éticos, seja em um sentido absoluto, seja em um sentido relativo.

6 Na verdade, já desde Platão, segundo o texto célebre do *Fédon* (64a) que defende a necessidade de se “aprender a viver com a filosofia”.

## II. É viável a posição cética?

Duas indagações devem ser feitas neste momento. A primeira diz respeito não apenas à eficácia da estratégica cética, mas, antes mesmo, à determinação do sentido do que o cético realmente pretende com sua argumentação. A segunda refere-se ao que resulta da suspensão cética da crença sobre valores: isto é, de um ponto de vista prático, o que resta ao cético, e como se orienta ele em suas ações cotidianas, em sua vida concreta?

Tentando responder à primeira, podemos considerar que o objetivo do *Décimo Tropo* ao formular as oposições entre os elementos constitutivos dos valores parece ser não propriamente relativizá-los, mas sim provocar um distanciamento em relação às nossas próprias práticas (cf. Annas, 1986). Poderíamos efetivamente perguntar se as oposições produzem necessariamente equípolência. Ao tomar conhecimento de outras práticas culturais, alguém pode simplesmente considerá-las tão estranhas que isto acaba por reforçar suas crenças em seus valores. Por que simplesmente não continuaríamos a achar nossos valores preferíveis aos de outra cultura? Ou seja, podemos neste sentido questionar até que ponto a equípolência resulta destas oposições, uma vez que é discutível se práticas diferentes gerando valores diferentes teriam sempre a mesma força, um pressuposto fundamental do argumento cético da *isosthenia*. Entretanto, o sentido da estratégia cética parece ser outro. Ao apresentar uma diversidade de práticas e valores, mutuamente incompatíveis, procurando produzir um distanciamento do indivíduo em relação a suas próprias práticas e valores, o que o cético pretende é mostrar que não temos em última análise como justificar uma resposta à questão sobre por que damos ou devemos dar preferência a nossos valores, ou adotarmos estes valores e não outros. E é isto precisamente que nos levaria à suspensão da crença em valores, de qualquer tipo, e por conseguinte à tranquilidade. O objetivo do conflito é levar ao esvaziamento da própria noção de valor, ou melhor, do vínculo entre práticas culturais e valores, entre os cinco elementos identificados por Sexto e os valores deles derivados.

Assim, segundo o ceticismo, se a infelicidade resulta da perturbação, a felicidade resulta da ausência de perturbação, que só será alcançada no momento em que cessarmos de crer que algo possa ser bom ou mal, e portanto deva ser desejado ou evitado. É neste sentido que encontramos o famoso exemplo do desejo da riqueza em *Contra os Moralistas* (146-147).

Se considero a riqueza um bem, tudo farei para alcançá-la, e uma vez alcançando-a, tudo farei para conservá-la ou aumentá-la, e isto gerará perturbação. Esta posição pressupõe assim que a adesão a valores produz inquietação e ansiedade, e não, por exemplo, ao contrário, um sentimento de segurança (v Annas, 1990, p. 18). A ansiedade é gerada pelo conflito entre alternativas e pela impossibilidade de decidir entre elas, juntamente com a necessidade da decisão, exigida pela ética, e, na verdade, segundo os critérios do ceticismo, pelo puro e simples agir. O relativismo não resolve este dilema porque na realidade envolve a crença de que algo pode ser “bom para mim”, e portanto não elimina a crença em valores.

O argumento da *apraxia*, tradicional já no Helenismo, é voltado exatamente contra esta posição cética sobre a suspensão da crença em valores. A suspensão da crença, e o conseqüente distanciamento em relação aos valores, tornariam o cético incapaz de agir, uma vez que a possibilidade de agir envolve necessariamente a adoção de um conjunto de crenças que considero verdadeiras e, por isso, válidas, e pelas quais minha ação se orienta. Uma passagem famosa da *Ética a Nicômaco* (I. 2) de Aristóteles é ilustrativa disto:

Mas não terá o conhecimento do supremo Bem porventura grande influência em nossa vida? Semelhantes a arqueiros que têm um alvo certo para a sua pontaria, não alcançaremos mais facilmente aquilo que nos cumpre alcançar?

Esta é, em linhas gerais, a questão que serve de ponto de partida para a discussão de Burnyeat em seu influente texto “Can the sceptic live his scepticism?” (1980). Burnyeat argumenta que, uma vez que o ceticismo antigo tem um propósito essencialmente prático, a questão sobre se sua filosofia pode efetivamente ser posta em prática, ser vivida, é de crucial importância, e é em termos desta questão que a posição cética deve ser considerada. Burnyeat reconhece que o problema da impossibilidade ou não de se viver o ceticismo era já tradicional na Antigüidade, referindo-se ao texto, hoje perdido, do epicurista Colotes, intitulado precisamente “Sobre o fato de que a doutrina dos outros filósofos [os céticos] torna o viver impossível”, e que teria recorrido ao argumento da *apraxia*. Encontramos já no anedotário sobre Pirro, em Diógenes Laércio, a imagem do filósofo incapaz de orientar-se na vida prática, e dependendo para isso do socorro dos amigos, que evitariam que caísse num precipício ou fosse atropelado.

A formulação do problema por Burnyeat, entretanto, é bem mais inci-

siva. Segundo ele, de um ponto de vista ético, para o cético é a suspensão da crença em valores que leva à tranquilidade e é nesta tranquilidade que consiste a vida do homem feliz. Portanto, se aceitamos a posição cética, devemos aceitar que: 1) é possível suspender a crença em valores; e 2) é possível viver sem crenças (*adoxastos*, na terminologia de Sexto), sendo que é isto que caracteriza precisamente o homem feliz. A admissão de (1) não acarreta necessariamente (2). Posso admitir (1), a possibilidade da suspensão de crenças, porém, rejeitando (2), considerando que isto levaria não à felicidade, mas a um impasse quanto ao agir, e que, portanto, neste sentido, o ceticismo não pode ser vivido, é impraticável. Posso ainda, adotar uma posição mais forte, rejeitando (1), considerando impossível, ou inexecutável a própria suspensão de crenças, o que em decorrência eliminaria (2): não é possível viver sem crenças, simplesmente porque não é possível deixar de ter crenças.

A análise de Burnyeat é voltada sobretudo para a noção de suspensão em termos de seu alcance ou abrangência. Para isso, duas distinções, correlatas, são fundamentais. Em primeiro lugar, pode-se considerar que a suspensão, em um *sentido fraco*, atinge apenas pretensões a conhecimento —portanto, juízos de caráter universal e necessário, cuja verdade deve ser demonstrada e que têm uma função explicativa: ou, em um *sentido forte*, atinge também a crenças— isto é, juízos de caráter particular e contingente, cuja verdade é no máximo relativa à experiência do próprio indivíduo e não pode ser demonstrada. Em segundo lugar, correlata a esta primeira distinção, em um *sentido fraco*, o alcance da atitude cética pode ser visto como limitado a questões de natureza teórica ou doutrinária, não dizendo respeito à experiência do homem comum; ou, novamente em um *sentido forte*, deve atingir também as crenças do homem comum, não fazendo qualquer distinção entre elas e os juízos de caráter teórico. O *sentido forte* é denominado por Burnyeat de *insulation* (insulamento), já que separa radicalmente o que pertence ao plano teórico, conceitual, filosófico, do plano da experiência concreta, da vida comum, de nossas atitudes práticas.

O ceticismo antigo pretende de certa forma constituir um modo de vida cético, enquanto que no ceticismo moderno haveria ceticismo, isto é, questões céticas, porém, não filósofos céticos, já que o ceticismo não é algo a ser vivido, mas apenas uma etapa da reflexão filosófica.

Na interpretação de Burnyeat o ceticismo antigo teria adotado uma atitude abrangente, incluindo em seu questionamento tanto as pretensões à verdade dos filósofos, quanto as crenças do homem comum, enquanto

que o ceticismo moderno tipicamente teria praticado o insulamento, mantendo a vida prática fora do alcance da suspensão. Para os modernos, a discussão cética teria o caráter de um metadiscurso, de uma discussão metateórica, deixando intocadas minhas crenças na vida prática. Portanto, o ceticismo antigo, mais radical, seria impossível de ser vivido, já que sem crenças não poderíamos agir, mas o ceticismo moderno, ao insular seu questionamento filosófico da vida comum, permitiria com que esta transcorresse sem maiores transtornos.

O insulamento protege o cético do argumento da *apraxia*, uma vez que o questionamento cético não atingiria as crenças comuns sobre valores, mas apenas as doutrinas éticas. Porém, sua consequência indesejável é a de que a discussão filosófica não produziria efeitos práticos, isto é, não influenciaria nosso modo de agir. A ética ficaria restrita a um plano teórico, a uma mera meta-ética. Segundo Burnyeat, não podemos ter uma coisa, sem a outra: ou seja, não podemos ter apenas as vantagens do insulamento, sem as suas desvantagens.

A este respeito, proponho retomar aqui a indagação feita anteriormente acerca do que resulta da suspensão cética da crença em valores; isto é, concretamente, como se caracterizaria a partir disso a posição cética?

Há alguns textos de Sexto Empírico, a meu ver, especialmente significativos quanto a este ponto. São textos sobretudo do livro I das *Hipotiposes*, um dos raros momentos em que Sexto, pode-se assim dizer, caracteriza positivamente o ceticismo, procura desfazer malentendidos e diz o que entende como a posição cética.

Especialmente um texto famoso (*H.P.* I, cap. VIII) em que Sexto discute se, e em que sentido, o ceticismo tem uma “regra doutrinária”, é relevante a este respeito. Na conclusão deste capítulo (*H.P.* I, 17) é dito que:

Mas se definimos “regra doutrinária” como “um procedimento que, de acordo com os fenômenos, segue uma certa linha de raciocínio, a qual indica como podemos viver corretamente [*orthos*] (a palavra “corretamente” sendo entendida não como se referindo à virtude [*arete*] apenas, mas em um sentido mais amplo) e permitindo com que se possa suspender o juízo”, então dizemos que o cético tem uma regra doutrinária. Pois seguimos uma linha de raciocínio que, de acordo com os fenômenos, indica uma vida em conformidade com os costumes (*ethe*) de nosso país, suas leis (*nomoi*) e práticas (*agogai*), e com nossas próprias sensações (*pathai*).

Mais adiante encontramos outra passagem igualmente relevante (*H.P.* I, 23-24):

Aderindo, portanto, aos fenômenos, vivemos de acordo com as regras normais da vida, de modo não-dogmático (adoxastos), percebendo que não podemos permanecer totalmente inativos. E parece-nos que estas regras normais de vida têm quatro aspectos: um destes aspectos é o guiar-se pela natureza, outro a determinação das paixões, outro a determinação das leis e costumes, e outro a instrução nas artes.

Sexto explicita em seguida o sentido de cada um destes aspectos:

O guiar-se pela natureza consiste em nossas capacidades naturais de perceber e pensar: a determinação das paixões, é aquela pela qual a fome nos leva ao alimento, e a sede à bebida; as tradições e os costumes são aquilo a partir do que consideramos o respeito (eusebeia) uma boa forma de vida, e a falta de respeito (asebeia) uma má forma de vida; e a instrução nas artes aquilo por meio do que não permanecemos inativos nas artes que adotamos. Mas, [e esta ressalva é fundamental], dizemos tudo isso não-dogmaticamente.

Ambas estas passagens parecem permitir a caracterização do cético como um conformista. Alguém que deve aceitar as normas e práticas da sociedade em que vive, que não tem como questioná-las, criticá-las ou sequer propor uma alternativa a elas. Isto certamente nos parece altamente insatisfatório, sobretudo do ponto de vista da ética. Na ética moderna e contemporânea as noções de compromisso e de responsabilidade, de engajamento, ocupam o lugar central, enquanto que o cético antigo parece estar querendo exatamente o contrário, uma espécie de “desengajamento”. Será esta uma interpretação correta da posição cética?

Proponho desdobrar esta questão em duas partes. Em primeiro lugar: a posição cética é viável? Ou seja, a suspensão do juízo nos permite viver? Em segundo lugar: podemos considerar ética esta posição? Ou seja, na acepção helenística da finalidade da filosofia, ela torna possível em algum sentido a “vida feliz”?

Parece claro que os argumentos de Sexto são voltados não apenas contra uma ética cognitiva —a concepção de que há um conhecimento de valores, um saber ético; mas igualmente contra nossas crenças comuns de que um determinado tipo de ação possa ser considerado certo ou errado.

A suspensão de juízo afeta portanto não apenas doutrinas éticas, mas também crenças comuns que possamos ter acerca de valores; isto é, afeta diretamente o agente (Annas, 1990). É neste sentido que podemos dizer que não há insulamento no ceticismo antigo. De fato, Sexto parece manter que a atitude do cético é diferente da do homem comum, porque enquanto este se sentirá perturbado pelo que é inevitável e por suas crenças sobre isto ser bom ou mal, ou seja, em valores; a suspensão da crença fará com que o cético não sofra este segundo tipo de perturbação e portanto seja mais tranqüilo, sendo afetado apenas moderadamente (*H.P.* I, 29-30). O conceito de *metriopatia* consistiria precisamente nisto.

Mas, voltando à nossa questão central, o que resultaria a partir do ceticismo sobre valores? Annas (1990) considera que o que evita o que chama de “caos ético”, ou seja, o desregramento, a ausência total de valores, ou a inação completa, e viabiliza a atitude cética, é o que chama de “congruência de valores” (*value congruence*). O cético abre mão de suas crenças, mas retém as aparências de certo e de errado que recebeu em sua formação,<sup>7</sup> porém, não considera que isto possa ser racionalmente defendido em relação a outras pessoas que tenham recebido outra formação, ou pertençam a outra cultura. Contra a acusação de conformismo, ou conservadorismo, tendo em vista a adoção a-crítica das práticas da cultura a que pertence, Annas (1986, p. 20), mantém que nada impede efetivamente o cético de ter uma atitude crítica e deliberar sobre o que deve ou não fazer. Não creio, no entanto, que sua interpretação seja de fato muito convincente a este respeito. Voltaremos a este ponto posteriormente.

Porém, como entender a posição do cético, torná-la plausível? Se retomarmos os 5 elementos constitutivos da conduta ética, segundo o *Décimo Tropo*, e os compararmos com os textos, examinados há pouco, em que Sexto apresenta o modo de vida ético (na realidade anteriores à formulação do *Décimo Tropo*), vemos que (1) a forma de vida, (2) as leis, (3) e as práticas, são mantidas, enquanto que (4) crenças místicas e (5) concepções doutrinárias, foram eliminadas, acrescentando-se as instruções nas artes que garantiriam ao cético a possibilidade de exercer um ofício ou profissão (no caso de Sexto, a medicina). A aceitação de (1), (2) e (3) é feita,

---

<sup>7</sup> Este parece ser o sentido do exemplo do tirano que compele o cético a agir de uma determinada maneira, sendo que o cético fará sua escolha de como agir de acordo com sua formação (*Contra os Moralistas*, 166).

entretanto, segundo a ressalva de Sexto, de modo não-dogmático (*adoxastos*). Podemos interpretar isto talvez como querendo dizer que o cético admite os elementos que constituem o contexto de sua vida prática em um sentido meramente pragmático, operacional, sem comprometer-se com eles, sem considerá-los verdadeiros ou falsos, bons ou maus, corretos ou incorretos, mas apenas como convenções sociais e institucionais, adotadas em circunstâncias determinadas e para fins específicos. E é isto, em última análise, que impede a *apraxia*. O mesmo, porém, não se aplica, nem pode se aplicar a (4) e (5) que têm um papel muito mais de justificar as práticas, não podendo ser admitidos de modo puramente operacional, sendo portanto mais especificamente valorativos.

Como poderíamos interpretar a adoção não-dogmática de (1), (2) e (3), ou seja, suspendendo a crença nisto? Parece-me que a forma de tornar mais plausível a suspensão da crença é entendendo-a como eliminando o compromisso ontológico forte em relação à existência do que seria a causa de nossas crenças —o que denominaríamos hoje de realismo— de um ponto de vista ontológico e epistemológico, deixando o cético apenas com o fenômeno —aquilo que lhe aparece, que ele constata, sem opinar, sequer acerca da existência de uma realidade fenomênica. E de um ponto de vista ético ou valorativo, isto consistiria em aceitar o que aparece, seja como necessidade natural básica, seja como regra prática de ação, sem considerá-lo bom ou mau. Isto é, eliminando-se assim o verdadeiro e o falso, o bom e o mau, o justo e o injusto. Estas distinções são vedadas ao cético, já que não há critério possível para determiná-las. Isto não acarreta, no entanto, a inação (*apraxia*) ou a mudez (*aphasia*).

Poderíamos dizer então que o ato de fala cético é diferente do dogmático do ponto de vista dos elementos constitutivos de sua força ilocucionária. O assentimento dado pelo cético consistiria em um ato com força ilocucionária distinta da do dogmático, ainda que aparentemente idêntico de um ponto de vista estritamente verbal. No exemplo famoso do mel (*H.P.*, 20), cuja origem parece remontar a Protágoras, enquanto o dogmático afirma ser o mel doce, o cético apenas relata a sensação de doçura que experimenta. Do ponto de vista do ato realizado teríamos uma distinção entre:

A) [Eu afirmo que] o mel é doce.

B) [Parece-me que] o mel é doce.

Parafrasando (B), “O mel aparece-me como doce”, ou ainda “Ao dizer “O mel é doce”, relato algo que me aparece”.

A força ilocucionária de (A) difere totalmente da de (B) quanto a seus elementos constitutivos, como, por exemplo, condições de realização e de sucesso. Segundo a terminologia da teoria dos atos de fala, podemos mesmo dizer que há uma alteração do grau da força entre o relato da aparência e a afirmação da existência. Esta seria uma possibilidade de se entender a diferença entre a afirmação do dogmático e o assentimento não-dogmático do cético.

A interpretação da posição cética neste sentido, em termos da “alteração do grau da força”, parece-me possível a partir de três noções que encontramos em Sexto Empírico. As duas primeiras são as noções de presunção (*oiesis*) e de precipitação (*propeteia*) [H.P. III, 235, 280; *Contra os Moralistas*, 111]. O dogmático se caracterizaria assim pela força ilocucionária assertiva, sem, no entanto, seu ato de fala ser bem sucedido do ponto de vista de suas condições de satisfação, já que lhe falta o critério sobre a verdade e a validade de seu ato. E é isto que o torna presunçoso — porque não é capaz de realizar o que pretende; e precipitado, ao presumir mais do que poderia. A terceira é a noção de “intensidade” (*suntonia*) [H. P. I, 28, retomada em *Contra os Moralistas*, 113]. Assim, ao contrário do dogmático, ou daquele que possui crenças, o cético não busca nem evita nada com intensidade (*suntonos*). O cético, portanto, pode orientar-se em um sentido prático pela “aparência de valores” (na terminologia de Annas) que adota, porém sem intensidade, ou seja, sem a mesma força ou o mesmo compromisso do dogmático, o que asseguraria sua tranquilidade.

Creio que há talvez dois sentidos ou possibilidades de se entender a atitude crítica, ou anticonformista, segundo o ceticismo. Primeiramente, podemos considerar que o cidadão, membro de uma comunidade, enquanto tal, pode sempre questionar as regras, normas e valores em vigor, criticá-las e propor alternativas a elas; isto seria admissível para o cético, desde que não se pretendesse estabelecer uma verdade única, nem se buscasse fundamentar essas críticas em razões teóricas. Em segundo lugar, parece-me que o que a posição cética realmente exclui, e que permitiria exercer uma crítica, sendo que o aparentemente conformismo do cético não deve ser confundido com isso, é a *hipocrisia*. Isto é, a falsa adesão a valores, ou a adesão superficial a valores, sem uma prática correspondente. A adesão cética às práticas, embora sem o compromisso da crença em sua validade, supõe a consistência das práticas, ou seja, não posso usá-las apenas segundo meu interesse ou conveniência. As práticas devem ser tomadas como estando em vigor, e é em nome disso que são assumidas pelo

cético, em um sentido pragmático, operacional. Práticas diferentes dão origem a valores diferentes, mas as práticas devem apresentar um certo grau de estabilidade, devo ser capaz de estabelecer esta relação entre práticas e valores, ainda que sem poder justificá-la como a melhor.

### III. Ceticismo moderno e contemporâneo

Como dissemos acima, na interpretação de Burnyeat (1980, 1984), o ceticismo Moderno se distingue do Antigo na medida em que introduz o insulamento como forma de viabilizar-se, evitando o argumento da *apraxia*, e transformando-se em uma instância teórica e metodológica, uma espécie de etapa necessária da reflexão filosófica que garantiria a radicalidade de seu espírito crítico e questionador, a ser superada entretanto por um conhecimento justificado. Segundo esta visão, sem o insulamento o ceticismo poderia ser considerado como circular, auto-refutativo. Assim, por exemplo, a dúvida cética sobre a noção de tempo, não afetaria a experiência que o homem comum tem do tempo, mas sim as explicações teóricas ou científicas sobre a natureza do tempo —aonde se dá o conflito das teorias. O insulamento passaria a dar às teses filosóficas um *status* de meta-discurso, excluindo-as do contexto das proposições que examina.

A consequência do insulamento é que o ceticismo não pode ser refutado pelo senso comum, mas o corolário disto deve ser o de que o senso comum tampouco pode ser refutado pelo ceticismo, ou seja, em última análise nossas crenças comuns passam a ser imunes à crítica filosófica (Burnyeat, 1984, p. 226). O insulamento é uma via de mão dupla, protege a vida comum da filosofia, e protege a filosofia da vida comum, mas não se pode ter um tipo de proteção sem o outro (Burnyeat, *id. ibid.*). Do ponto de vista ético, a consequência indesejável do insulamento é que as teses filosóficas perdem sua relevância prática, enquanto que para o ceticismo antigo os argumentos filosóficos deveriam ser postos a serviço da mudança da forma de vida dos indivíduos.

Uma diferença fundamental, apontada pelos principais intérpretes do ceticismo, entre o pensamento antigo e o moderno, a este respeito, encontra-se na distinção entre capacidade cognitiva do homem e seus sentimentos, ou paixões, na linguagem do séc. XVIII. Do ponto de vista ético, temos em consequência uma distinção radical entre fatos, que pertencem ao mundo natural, e valores, que não têm caráter objetivo, mas resultam de

nossa “invenção” ou “criação” (Mackie, 1977); dependem portanto essencialmente do modo de ser do homem. Valores são, de certa forma, neste sentido, como qualidades secundárias, não estão no real, mas dependem de nosso modo de perceber o real e de agir nele (McDowell, 1981). Uma vez que valores são independentes de fatos, não podem ser determinados empirica ou objetivamente, por meio de uma experiência cognitiva. A possibilidade de preservar a ética depende exclusivamente de nosso compromisso efetivo (Mackie, 1977). Estas distinções marcam profundamente a diferença entre o tratamento cético da questão ética na antiguidade, que segue a mesma linha de argumentação do tratamento da questão epistemológica; e a perspectiva moderna, abrindo caminho assim para o “ceticismo localizado”, ou seja, por exemplo, voltado para a existência de valores, mas não necessariamente de espaço e tempo, ou dos objetos da matemática, ou de tipos naturais; algo inadmissível para Sexto Empírico.

Gostaria de propor, no entanto, a consideração de algumas correntes contemporâneas, na tradição analítica, como mantendo concepções filosóficas, a meu ver, de certo modo, compatíveis com o ceticismo antigo, e mesmo, sob muitos aspectos, mais próximas deste do que do ceticismo moderno. Isto se aplicaria de modo especial ao campo da ética e da filosofia dos valores. Penso concretamente em alguns filósofos da linguagem ordinária como John Wisdom e Stanley Cavell, bem como em Wittgenstein.

Dois aspectos relevantes para nossa discussão da ética, me parecem fundamentais nestes autores. A recusa da separação radical entre o discurso filosófico e a linguagem comum, do insulamento portanto; e o tratamento da questão dos valores e da possibilidade de decisão ética.

A concepção de que a filosofia deve ser vista como contínua com a experiência comum e de que sua tarefa é apenas elucidativa desta experiência, mostra que estamos neste sentido longe do insulamento. Por uma questão de brevidade e pela escolha do tema aqui analisado, vou concentrar-me tão somente em alguns aspectos do problema da ética e dos valores. Quero deixar aqui pelo menos algumas indicações desta possibilidade de interpretação.

Uma posição comum a estes autores parece ser o reconhecimento do convencionalismo e, portanto, do relativismo dos valores. É impossível, assim, qualquer justificativa racional dos valores. “Justificar” nossa ação significa apenas indicar as regras e princípios que seguimos, porém não temos como explicar porque aderimos a estes princípios e não a outros. Isto parece ser o mais próximo que chegamos à suspensão do juízo no contexto contemporâneo. Porém, neste nosso contexto, a sombra não

mais acompanha o corpo, e não creio que se possa efetivamente falar em tranquilidade a partir disto.

Mas, qual a base de nossa ação, segundo esta visão? Resta algo aí que poderíamos ainda chamar de elemento ético? Encontramos em Wittgenstein um conjunto de noções que se aproximam bastante dos fatores considerados por Sexto Empírico como possibilitando o modo de vida cético, o decidir e o agir não-dogmáticos, que examinamos acima pp. 14-16).<sup>8</sup>

A relatividade das práticas sociais e dos valores que encontramos no *Décimo Tropo* é claramente um ponto comum. Diz Wittgenstein, apenas para citar uma passagem das mais conhecidas:

Porém, eu não adquiero minha imagem do mundo, satisfazendo-me com sua correção, nem a tenho porque estou satisfeito com sua correção. Não, trata-se do pano de fundo contra o qual distingo entre verdadeiro e falso. (*On Certainty*, 94.)

E também:

Uma educação completamente diferente da nossa pode muito bem ser a base de conceitos completamente diferentes [...]. Pois a vida seria aqui de modo diferente. (*Zettel*, 87-88.)

Nossa forma de ação depende portanto das leis e costumes da comunidade a que pertencemos:

Quero dizer, isto é simplesmente o que fazemos. São usos e costumes entre nós, os fatos de nossa história natural. (*Remarks on the Foundations of Mathematics*, I, 63.)

O modo de vida cético pode igualmente ser aproximado da noção de “forma de vida”, que serve de base para a conduta do indivíduo. E o recurso de Sexto Empírico a nossas capacidades e disposições naturais relaciona-se à idéia de que “é sempre pela graça da Natureza que se conhece algo” (OC, 505) e à idéia do “comportamento comum da humanidade”, como um pressuposto de nossos atos. Temos, assim, de certa forma, uma

---

<sup>8</sup> Para uma discussão da relação entre Wittgenstein e o ceticismo em um sentido mais amplo, v. Haller (1992).

espécie de “intuicionismo ético” no sentido de Prichard (1949). Seguimos nossas intuições e os princípios de nossa cultura sem poder justificá-los, mas apenas podendo descrevê-los, explicitá-los, o que revela sua relatividade. Mas revela mais, revela também que as distinções e os valores se constituem no interior das práticas, práticas que são portanto constitutivas de nossa experiência de valores.

Isto seria o fim da moral? Parece antes ser efetivamente o fim da filosofia moral, ou da ética em um sentido teórico ou sistemático. Mas “o fim dos argumentos éticos não significa o fim das relações éticas” (Cavell, 1962), que é o máximo que podemos ter.

### Referências Bibliográficas

- Annas, J. (1986). “Doing without Objective Values”, em M. Schofield e G. Striker (orgs.), *The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics*. Cambridge, Cambridge Univ Press.
- (1990). “Scepticism about Values”, conferência no Colóquio sobre o *Ceticismo na História da Filosofia*, Universidade da Califórnia, Riverside.
- Burnyeat, M. (1980). “Can the sceptic live his scepticism?”, em M. Schofield, M. Burnyeat e J. Barnes (orgs.), *Doubt and Dogmatism*. Oxford Univ Press.
- (1984). “The Sceptic in his Place and Time”, em R. Rorty, J. B. Schneewind, e Q. Skinner (orgs.) *Philosophy in History*. Cambridge Univ Press.
- Frede, M. (1987). *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, Oxford Univ. Press.
- Haller, R. (1992) “Foi Wittgenstein um cético?”, em *Wittgenstein e a Filosofia Austriaca: Questões*. Edusp, S. Paulo.
- Mackie, J. (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, Harmondsworth.
- McDowell, J. (1981). “Non-Cognitivism and Rule Following”, em *Wittgenstein: To Follow a Rule*, Routledge & K. Paul, London.
- Popkin, R. (1985) “Charron e Descartes: os frutos da dúvida sistemática”, em E. Eigenheer (org.). *Ceticismo*. EDUFF, Niterói, RJ.
- Prichard, H. A. (1949). “Does Moral Philosophy rest on a Mistake?”, em *Moral Obligation*. Clarendon Press, Oxford.
- Sexto Empírico. *Works: Outlines of Pyrrhonism* (vol.I), *Against the Ethicists* (vol.III), trad. G. Bury Loeb Classics, Harvard Univ. Press.
- Wittgenstein, L. (1970). *Zettel*, Univ. of California Press, Berkeley e Los Angeles.
- (1975). *On Certainty*. Blackwell, Oxford.
- (1967). *Remarks on the Foundations of Mathematics*. Blackwell, Oxford.